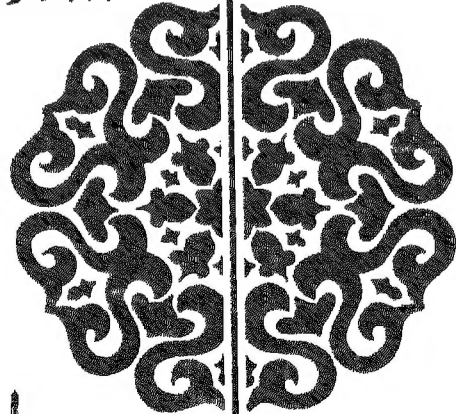


سلسلة دراسات
في الفلسفة الإسلامية

١
تغرات
في الفكر الإسلامي الفلسفي

د. نجاة محمد الغنيمي
الأستاذ المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للشأنات بالقاهرة - جامعة الأزهر



دار المنار

اهداءات ۲۰۰۱

د. احمد ابو زيد

انثروپولوجى



حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الاولى

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

رقم الايداع بدار الكتب ٣٧٨٨/١٩٨٧ م

دار المنار للنشر والتوزيع
٩ ش الباب الاخضر - ميدان الحسين
ص ٠ ب ٦١ هليوبوليس

سلسلة دراسات
في الفلسفة الإسلامية
(١)

تغرات في الفكر الإسلامي والفلسفي

تأليف

د. نجاة محمد الغنيمي

أستاذ مساعد بكلية الدراسات الإسلامية
والعربية - فرع البنات - القاهرة
جامعة الأزهر

دار المنار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

هذه هي الدراسة الاولى من سلسلة (دراسات في الفلسفة الاسلامية) وقد قصد بهذه السلسلة أن تكون منفذا للبحوث المنفصلة ، أى التى لا يرتبط بعضها ببعض الآخر برباط زمنى أو موضوعى ، ولا يجمع بينها فى هذا المجلد سوى أنها تتناول موضوعات فلسفية مبتكرة .

ومن هنا فانى اعرض الدراسة الاولى الحالية ك نموذج لهذا النمط من البحوث ، وأعده ، فى الطبعة الثانية ، بإضافة العديد غيرها ، ان شاء الله تعالى .

• وأرجو من الله التوفيق .

نجاح محمود الغنيمى

ثغرات فى ميدان دراسات الفكر الاسلامى الفلسفى

يتناول هذا البحث رؤية شخصية لبعض الثغرات التى يراها الباحث الحالى فى مجال دراسات الفكر الاسلامى الفلسفى .
وليست هذه الثغرات هى كل ما هنالك ، بل ان ما يعالجه البحث هنا هو أهمها ، وهو اشارة على تقصير الباحثين المتخصصين فى هذا الميدان ، وتقاعسهم عن سدها ، واصلاحها ، وهى مسئولية كبرى تقع على عاتق جيل الباحثين الحالى ، والأجيال القادمة .

وسيركز البحث على ثغرات القضايا الرئيسية التالية :

- الفكر الاسلامى الفلسفى فى المشرق .
- الفكر الاسلامى الفلسفى فى المغرب .
- الترجمة والمصطلحات .

ولكننا قبل ان نخوض فى هذه المتاهات ، علينا ان نتوقف قليلا لنحدد مفهوم مصطلح (الفكر الاسلامى الفلسفى) .

وهذا هو موضوع النقطة التالية :

● تحديد المفاهيم :

ان عبارة « الفكر الاسلامى الفلسفى » توحى بمضمون ثرى للغاية ، سواء فى مجموعها العام ، او فى مفرداتها الخاصة .
فكلمة « فكر » فى معاجم الالفاظ العربية ، تعنى ، حسبما يذكر صاحب لسان العرب : « اعمال الخاطر فى الشئ » كما ينقل عن الجوهرى قوله : « التفكير : التأمل »^(١) .

والمقصود بالخاطر هنا فى عبارة ابن منظور هو « العقل » وهذا هو ما جرى عليه المعنى فى المعاجم العربية الحديثة ، فالفكر : « اعمال العقل فى المعلوم للوصول الى معرفة مجهول »^(٢) .
والتفكير : اعمال العقل فى مشكلة للتوصل الى حلها^(٣) .
وفكر فى المشكلة : « اعمل عقله فيها ليتوصل الى حلها فهو مفكر »^(٤) .

-
- (١) انظر : ابن منظور : لسان العرب ، مادة « فكر » ج ٥ ، ص ٣٧٣ . ط الاميرية .
(٢) المعجم الوسيط ، ج ٢ ، ص ٦٩٨ ، مادة « فكر » ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

وواضح ان القدماء من اللغويين كانوا يعدون مجرد اعمال العقل في المشكلة فكرا ، دون نظر الى التوصل لحل هذه المشكلة ، على حين ان المحدثين منهم يهتمون بهدف هذا الاعمال للعقل .

فالقدماء آثروا التوسع في المعنى ، اما المحدثين فقد اختاروا التحديد والتخصيص .

وابن سينا من غير اللغويين ، نراه في سياق حديثه عن الغرض من المنطق يقول : « المراد من المنطق : أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعتها عن أن يضل في فكرة . واعنى بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه ، متصورة أو مصدق بها ، تصديقا علميا أو ظنيا ، أو وضعاً وتسليماً - الى أمور غير حاضرة فيه . وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه ، وهيئة ، وذلك الترتيب والهيئة ، قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لاعلى وجه صواب ... » (٣) .

و « اجماع الانسان » هو تصميمه وعزمه . ومع اختلاف المناسبة بين عبارة ابن سينا وعبارات اللغويين ، فان ابن سينا

١ (٣) الاشارات والتنبيهات ، ج ١ ، ص ١١٧ - ١٢٥ .
تحقيق د . سليمان دنيا . ط دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١

لا يبتعد كثيراً عن مفهوم المحدثين للفكر ، ومن ثم فهو بالتالى يشمل مفهوم القدماء ، وتبقى له مع ذلك اضافة فانت اولئك وهؤلاء .

فانتقال الانسان عن أمور حاضرة فى ذهنه الى أمور غير حاضرة فيه ، يعادل تماماً الانتقال من المشكله الى حلها ، من حيث المشكله حاضرة فى الذهن ، وحلها غير حاضر فيه ، اما اضافة ابن سينا ، فهى فى ذكره للترتيب والهيئة التى يتم بها هذا الانتقال سواء على وجه الصواب أو الخطأ . ولعل هذا هو ما استند اليه الجرجانى فى تعريفه للفكر بأنه : «ترتيب أمور معلومة للتأدى الى مجهول »^(١) .

فما يفهمه الاسلاميون ، اذن ، من اصطلاح « فكر » هو عرض للمشاكل وحلولها مع اعتبار للترتيب الزمانى والمكانى .

واذا اتجهنا صوب الغربيين فاننا نجد الاستاذ لالاند Lalande يشرح هذا اللفظ بقوله : « هذه الكلمة ، فى كل معنى من معانيها ، يمكن ان تنطبق ، على حد سواء ، على مجموع الوقائع موضع الاعتبار ، وهذا هو المقصود بالفكر (La Pensée) ، كما يمكن ان تنطبق على كل واقعة منها

(٤) السيد الشريف الجرجانى : التعريفات ، ص ١٤٧ ، مادة « الفكر » . ط الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٣٨

على حدة ، وهذا هو المقصود بفكرة ما « Une Pensée »^(٥) .

ثم يصنف الأستاذ لالاند معانى هذا المصطلح فى ثلاثة تصنيفات :

(١) التصنيف الأول :

يحتوى على اكثر المعانى عمومية وشمولا ، فهو ان ينطوى الفكر على كل ظواهر الذهن والروح esprit ، ويقول ديكارت : « ما هو الشيء الذى يفكر ؟ انه شئ يشك ، ويدرك ، ويتصور ، ويصدق ، ويرغب ، ويزهد ، ويتخيل كذلك ، ويشعر »^(٦) .

ويعقب الأستاذ لالاند على عبارة ديكارت بقوله . « ان هذا المعنى قد تقادم عليه الزمن ، فضلا عن ذلك ، فمن الواضح حتى لدى ديكارت ، ان الاحوال الوجدانية états affectifs والارادة لا يطلق عليها افكارا الا بمقدار اعتبارها معروفة بالضرورة للنفس التى تريد وتشعر وتحس »^(٧) .

(5) Lalando, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. art. Pensée, P 752. Paris, 1951.

(6) Descartes : Deuxième méditation, 7.

(7) Ibid, Principes de la Philosophie, I, 9.

ويستشهد لالاند على ذلك بنص ديكارتى قاطع : « انى افهم من كلمة (فكر) : كل ما يقع لنا على نحو نتصوره مباشرة عن طريق ذواتنا انفسها . وهذا هو السبب فى انه ليس فحسب الادراك والارادة ، والتخيل تطابق هنا التفكير ، وانما يضاف اليها كذلك الاحساس » .

(ب) اما التصنيف الثانى :

فيضم اكثر المعانى اضطرابا ، فهو انه يطلق على كل الظواهر الادراكية (فيما يقابل العواطف والافعال الارادية) . وبناء على ذلك فان (الفكر) يرادف (الذكاء) بالمعنى الاول له ، وهو : (مجموع الوظائف التى هدفها المعرفة بمعناها الذى يتجاوز حدود الفاظ مثل : احساس ، توارد ، ذاكرة ، خيال ، ادراك ، تعقل ، وعى . ويستخدم هذا المصطلح عادة للدلالة على احد الاصناف الثلاثة الكبرى للظواهر النفسية ، والصنفان الآخران هما : الظواهر الوجدانية *Phénomènes affectifs* والظواهر الفاعلة او المحركة *Phen. actifs ou moteurs* ⁽⁸⁾)

(ج) التصنيف الثالث والتاخير :

يحوى أدق المعانى لهذا المصطلح ، فهو يطلق على التف

(8) Lalande, P. 525.

وعلى العقل بمقدار ما يعينان على فهم مادة المعرفة ، وبمقدار ما يحققان درجة من التركيب اعلى من تلك النى يحققها الادراك الحسى ، والذاكرة او الخيال «^(٩) .

وهذه المعانى المختلفة التى أوردها الأستاذ لالاند لمصطلح (الفكر) يمكننا أن نوجزها فى عبارة صاحب المعجم الفلسفى ، حين يقول : تدل هذه الكلمة على معنيين :

» (أ) بوجه عام :

جملة النشاط ذهنى من تفكير واردة ووجدان وتاطفة ، وهذا هو المعنى الذى قصده ديكارت بقوله . (انا افكر ، اذن انا موجود) .

(ب) بوجه خاص :

١ - ما يتم به التفكير من افعال ذهنية .

٢ - اسمى صور العمل ذهنى بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق «^(١٠) .

(9) Op. Cit., P. 752, art. Pensée.

(١٠) المعجم الفلسفى ، مادة فكر ، ص ١٣٧ ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٩

والوجه العام هنا يعادل التصنيف الأول لدى لاند ، من حيث أن (الفكر) لدى لاند هو : ما ينطوى على كل ظواهر الذهن والروح ، وفي اصطلاح المعجم هنا هو : جملة النشاط الذهني من تفكير وارادة ووجدان وعاطفة .

ونص ديكارت في كل من المرجعين ، يكمل بعضه ببعضاً .

وهكذا يجرى الامر في بقية كل من التعريفين لدى المعجم ولدى لاند ، حيث يعادل القسم الأول من الوجه الخاص في المعجم نظيره في التصنيف الثاني لدى لاند ، أما القسم الثاني والأخير من الوجه الخاص فيعادل التصنيف الثالث والأخير لدى لاند ، مع تصرف بسيط في العبارة من بسط وإيجاز .

وهذه المعاني في شمولها (أو عمومها) ، وفي خصوصها ، واضطرادها – تبدو كلها مطلوبة في بحثنا هذا ، اذ هدفنا هو تتبع كل ظواهر الفكر بكل معانيه وإبعاده ، والقيد الوحيد الذي يمكن أن يحد من هذا الشمول ، هو مجال هذا الفكر ، وهذا ينقلنا آلياً الى المصطلح التالي ، وهو :

● الفكر الاسلامي :

فمجال الدراسة الحالية مقيد بحدود الفكر الاسلامي وتراثه، أي أن كل ما ظهر في حضن الاسلام من تراث وفكر ، يدخل في

موضوع البحث الحالى ، فالاسلام هنا هو الأساس ، ولا يحول ذلك دون تتبع بعض الظواهر الفكرية التى طهرت فى البيئات الاسلامية، واستقصاء مظنة أصولها فى مجالات فكرية أخرى خارج حدود الفكر الاسلامى ، والمقصود بهذا التتبع وهذا الاستقصاء هو اظهار نصيب كل ظاهرة من الأصالة والتبعية ، ان كان ثمة .

وإذا حلقنا بنظرة طائر على الهيكل العام للتراث الفكرى الذى ولد فى حضن الاسلام ، لهالنا ضخامته ، وتنوعه ، وغزارته ، حتى قبل ان ينقل المسلمون طبرفا من علوم الأوائل والقدماء . الأمر الذى يبعث على الدهشة ، ويثير الحيرة فى النفوس ، لأنه لم يحدث فى تاريخ الحضارات الانسانية . أن وجه هذا القدر من النقد الذى وجه للحضارة والفكر الاسلامى .

ولم يحدث أن غمط قدر فكر ، واسهام حضارة مثلما حدث بازاء الفكر والحضارة الاسلامية ، والدافع على ذلك عنصرى بالدرجة الأولى ، وسوء فهم ، وعدم تبصر ووضوح رؤية ، بالدرجة الثانية .

فالباحثون فى الفكر الاسلامى - وجلهم من الاوربيين - لا يرون فى الفكر الاسلامى الا أنه نسخة رديئة من التراث الاغريقى ، مع قدر كبير من الأخطاء فى النقل والفهم . لأنهم

يعتبرون الاغريق أصحاب الحضارة الحقيقيين، وماعداهم عالة عليهم، الى جانب أنهم يعتبرون انفسهم - أى الاوروبيين - ورثبة الحضارة الاغريقية ، واحفاد الاغريق ، فمن ثم كان وقوفهم الى صفها بالحق والباطل ، وهجومهم العنصرى على من عداهم من الشعوب والامم ، خاصة تلك الامم التى تناولت - من قريب او بعيد - بعض عناصر الفكر الاغريقى القديم ، وبصفة اخص : المسلمين . أما سوء فهمهم ، وعدم تبصرهم ، ووضوح رؤيتهم ، فهو أنهم فى نظرتهم للفكر الاسلامى ، لا ينظرون له كتراث شامل فى عمومياته وخصوصياته ، وانما يهتمون كل ما عدا (الفلسفة) من جوانب الفكر الاسلامى ، وحنى هذا التخصيص لا يسلم من التحيز والنظرة العنصرية ، والاقتصار على جانب معين منها يظهرها بمظهر المتسول على موائد الآخرين ، بينما يتجاهلون عن عمد الجوانب الأخرى التى تضع الفكر الاسلامى فى موضعه الصحيح فى مسيرة الحضارات الانسانية .

لقد قام المسلمون بنقل وترجمة كثير من تراث الفكر الاغريقى الفلسفى ، على فترات متفرقة ، بلغت أوجها فى عهد المأمون العباسى ، ولكن ذلك لم يكن الجانب الوحيد من نشاط المسلمين فى ميدان الفكر ، فقد سبق ذلك جوانب عديدة : بدأت ونعت وتحددت معالمها الاساسية قبل أن يعرف المسلمون ما فى

خزائن الاغريق من فكر وثقافة . فلماذا يتجاهل الغربيون هذا الجانب ، ولا يرون الا ما يريدون أن يروا ؟ !

وحيثما ينظرون الى الجانب الفلسفى ، فلماذا يقفون عند حدود الموضوعات المشتركة التى تناولها فلاسفة الاغريق وفلاسفة المسلمين ، خاصة الالهيات ، ولا يتعدون ذلك الى الجوانب الاخرى التى تقطع بأصالة المفكرين المسلمين ، كالجوانب العلمية Science مثل الطب والهندسة والرياضيات وغيرها من فروع العلم والمعرفة ؟ !

ان دقائق هذه التساؤلات ، وتفصيل الاجابة عليها هما أحد الاهداف الرئيسية لبحثنا الحالى .

فالنظرة الضيقة الى الفكر الاسلامى ، بدافع عنصرى ، وعدم وضوح رؤية ، جعل من معظم الباحثين الاوروبيين وكثير من الشرقيين يقرون تبعية هذا الفكر للاغريق ، وللفكر الاغريقى .

وهذا ينقلنا الى المصطلح الثالث والاخير فى عنوان البحث .

● الفكر الاسلامى الفلسفى :
والوصف الاخير (الفلسفى) يعنى أن هذا الجانب سيحظى

بعناية خاصة ، وان كان ذلك لا يجيء على حساب انجوانسب
الآخرى التى تشكل الصورة العامة للفكر الاسلامى . لاننا لا نريد
ان نكرر خطأ الغربيين وكثير من الباحثين الشرقيين ، فنعلى من
شان جانب على حساب آخر . ولاننا نلتزم بالموضوعية فى
المشاعر ، وفى منهج البحث . فلعلنا نصل الى جديد أو نفتح
الباب أمام رؤية جديدة لتراثنا الفكرى الاسلامى الفلسفى .

ولا بد أولا أن نعرف رأى اصحاب هذا الفكر الفلسفى ،
وما يقصدونه من مصطلح (فلسفة) :

والكندى أول الفلاسفة المسلمين التقليديين يعرف الفلسفة
بانها :

« علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » (١١) .

وهذا المعنى يشمل معرفة حقيقة الأشياء كلها ، أى أن
الفلسفة تشمل جميع المجالات .

(١١) انظر : (كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى
الفلسفة الأولى) تحقيق د . احمد فؤاد الاهوانى ، ص ٧٧ ط .
القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

والفارابى لا يبتعد كثيرا عن ذلك ، حين يعرف الفلسفة
بانها :

« العلم بالموجودات بما هى موجودة ... » (١٢) .

وهذا التعريف بدوره يعطى سمة الشمول ، من حيث انه
معرفة حقيقة الموجودات من حيث هى موجودة .

وهذا المعنى الشامل للفلسفة ، الذى اختاره الفارابى لا يزيد
عليه ابن سينا الا قليلا ، وذلك حين يقول .

« .. الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل
ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغى أن
يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالما معقولا
مضاهيا للوجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك
بحسب الطاقة الانسانية ... » (١٣) .

وابن سينا يضيف فى هذا التعريف بعدا ميتافيزيقيا وأخلاقيا،
ولكنه ، بدوره ، يحمل طابع الشمول والاستقصاء .

(١٢) انظر : الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ٣ ، ط .

مصر سنة ١٩٠٧ م .

(١٣) انظر : ابن سينا ، (تسع رسائل) ، ص ٧١ .

واذا كان الأمر كذلك ، فإن الدارس للفكر الاسلامى الفلسفى
ينبغى أن يضع فى اعتباره السمة الشمولية لهذا الفكر ، ولا يقتصر
على جانب واحد منه . وهذا هو أساس معالجتنا للقضايا التى
يتناولها البحث الحالى ، الى جانب العوامل الأخرى التى ستظهر
تباعا من خلال العرض :

* * *

أولا :

● الفكر الاسلامى الفلسفى فى المشرق :

لقد كان لمبادرة المستشرقين بالسبق فى دراسة الفلسفة
الاسلامية فى المشرق والمغرب قبل الباحثين الشرقيين ، أضراره
الجسيمة على مستقبل هذه الدراسات للأجيال عديدة .
فقد أخضع معظم المستشرقين الفلاسفة المسلمين ، والفكر
الاسلامى الفلسفى عموما ، لأنماط الفلسفة الاغريقية وفلاسفتها
الوثنيين ، وركزوا فى عرضهم لهذه الفلسفة الاسلامية على
الجوانب التى هى مظنة المشاركة بينهما ، وبذلك سهل عليهم
تقرير أصالة الفكر الاغريقى الفلسفى ، بحكم الاسبقية الزمنية ،
وتبعية الفكر الاسلامى الفلسفى له ، بحكم النقل والتقليد .
ويتداعى الفكرى صال المستشرقون وجالوا ، وارتفعت صيحات
العنصرية والعرقية الآرية بانحطاط العقلية السامية ، والعقلية
الاسلامية ، كما فعل رينان وغيره من الغربيين ، وبخلوا التراث

الاسلامى الفلسفى من سمة الابداع والخلق ، كما فعل العديد من المستشرقين .

وهذا التشويش الخطير ، والتشوية المفرع فى بدايات الدراسات الفلسفية الاسلامية فى العصر الحديث - أوقعت الدارسين من ابناء الاسلام فى حرج شديد ، واندفع البعض منهم فى الدفاع الحماسى عن هذا الفكر ، على نحو لا يكفى لدحض هذه الادعاءات ، كما فعل المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)^(١٤) . وطرح رؤيته الخاصة وتتلخص فى أن المسلمين كان لهم جهدهم العقلى ، ونتاجهم الفكرى قبل عصر الترجمة من تراث الحضارات السابقة، بما فيها الاغريقية ، وهذا الجهد يتمثل بصورة خاصة فى (علم أصول الفقه) وهو علم اسلامى بحث ، أبدعته قريحة المسلمين، دون معونة من تراث خارج عن البيئة الاسلامية وظروفها .

اما الدكتور على سامى النشار ، فقد كان أكثر حصافة حين تحدث فى الجزء الأول من كتابه (نشأة الفكر الفلسفى

(١٤) انظر : مصطفى عبد الرازق : (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) ، ص ١٢٣ وما بعدها . ط . الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

فى الاسلام) عن البواكير الأولى للحركة العقلية الاسلامية ، فتحدث عن العقائد الكلامية للفقهاء ، وعن اهل السنة الاوائل وعن عقائدهم الكلامية ، وعن فرق الحشوية والمشبهة والمجسمة وعقائدهم . وفى مرحلة نشأة التفكير العقلى فى الاسلام ، تحدث عن القدرين الاوائل ، والمجبرة الاوائل . ثم تحدث عن المعتزلة ومدارسهم واصولهم ، وعن ابى الهزيمى العلاف باعتباره فيلسوف المعتزلة الاول ، ومذهبه وآرائه الكلامية ، وعن النظام ومذهبه وآرائه ، وعن معمر بن عباد السلمى^(١٥) .

ولكنه صدر ذلك كله بالحديث عن العوامل الخارجية والداخلية التى شاركت فى نشأة الفلسفة الاسلامية ، فتحدث عن الفكر اليهودى ، والفكر المسيحى ، واخيرا الفكر اليونانى ، وأسهب فى تفصيلات الفكر السلفى اليونانى واثره على المفكرين المسلمين . وهذه خطوة سابقة لاوانها . ثم اورد تفصيلا بمذاهب الغنوصية : اليهودية والمسيحية والفارسية ، وبين موقف المسلمين منها^(١٦) .

(١٥) انظر : د . على سامى النشار (نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام) ج ١ ، ص ٢٢٧ وما بعدها . ط . دار المعارف بالاسكندرية ، ط . السابعة سنة ١٩٧٧ م .
(١٦) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٥٩ - ٢٢٦ .

وخصص الجزء الثانى للحديث عن نشأة التشيع وتطوره ،
 فعرض لمقدمات التشيع ، والغلاة الأولين ، والامامة الروحية ،
 والشيعية الامامية ، والاثنى عشرية ، وتطور الغلو ، والاسماعيلية .

أما الجزء الثالث : فقد خصصه الدكتور النشار للحديث
 عن الزهد والتصوف فى القرنين الاول والثانى الهجريين : ففصل
 الدراسات الحديثة لحقيقة التصوف الاسلامى ، وتحدث عن
 الحياة الروحية فى الجزيرة العربية فى القرن الاول الهجرى ،
 ومدرسة البصرة فى القرن الاول وأوائل القرن الثانى . ثم بيّن
 الحياة الروحية فى الكوفة فى القرنين الاول والثانى ، وفى
 الشام فى نفس الفترة ، وفى مدرسة الموصل ، وفى خراسان .

وبهذه المساحة الفكرية الفسيحة التى غطاها الدكتور
 النشار ، يقترب كثيرا من لب الحقيقة الواقعية لدراسات الفكر
 الاسلامى الفلسفى فى القرن الاول والثانى الهجريين ، أو فى
 مرحلة نشأة هذا الفكر ، لكنه كان ينبغى أن يتريث فى حديثه
 عن الأصول الأجنبية فى هذه الفترة المبكرة ، لأنه بذلك أساء
 كثيرا للغاية التى ينشدها من بحثه .

ومهما يكن من أمر ، فقد جاء الدكتور عبد الرحمن بدوى
 لي طرح رؤية جديدة فعرض فى كتابه بالفرنسية :

(Histoire de la Philosophie en Islam)

وهو يتناول فى الجزء الأول ما يسميهم بـ :

Les Philosophes Theologiens.

أى الفلاسفة المتكلمون ، ويقصد بهم المعتزلة والأشاعرة
وأهم شخصيات المعتزلة وهم : واصل بن عطاء ، وأبو الهذيل
العلاف ، وإبراهيم النظام ، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائى ،
وأبو هاشم الجبائى ، والقاضى عبد الجبار .

وأهم شخصيات الأشاعرة وهم : أبو الحسن الأشعرى ،
والباقلانى ، وعبد القاهر البغدادى ، وإمام الحرمين أبو المعالى
الجوينى .

أما الجزء الثانى من الكتاب ، فيتناول فيه الدكتور بدوى
ما يسميهم بـ **Les philosophes purs** أى الفلاسفة
الخلص ، وهم : الكندى ، والفارابى ، ومحمد بن زكريا الرازى ،
وابن سينا ، ثم ذكر الفلسفة الإسلامية فى إسبانيا المسلمة ،
لها بحديث عن ابن مسرة ، وابن السيد البطليوسى ، وأبى الصلت
أمية ، ثم خصص فصولا للحديث عن ابن باجة ، وابن رشد ،
وابن طفيل .

ويقول د . بدوى فى مقدمته بالفرنسية : « أنه يحسد

نفسه بالحديث عن الفكر العقلى والمذاهب العقلية ، سواء كان ذلك فى علم الكلام ، أو فى الفلسفة الخالصة . وفى علم الكلام تبرز مذاهب المعتزلة والاشاعرة . وفى الفلسفة تبرز مذاهب الكندى ، والفارابى ، وابن سينا فى المشرق الاسلامى . وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد فى المغرب الاسلامى وهذا يفسر لماذا استبعدت من دراستى التيار الشيعى بكل صورة سواء كان اثنا عشريا ، أو اسماعيليا ، وكذلك الغنوصية التى يمثلها اخوان الصفاء . والتصوف الفكرى للسهروردى المقتول ، والتصوف السنى للغزالي ، لأنها كلها لا تعتمد على العقل الا فى القليل النادر ... » (١٧) .

ومن المؤكد أن الدكتور عبد الرحمن بدوى ينقد بطريق غير مباشر كتاب الدكتور النشار السابق ، الى جانب نقده العنيف للغاية لشخصيات أخرى مع الدكتور النشار (١٨) .

(17) Cf. Badawi, A. : Histoire de La Philosophie en Islam, etude de Philosophie medievale.

T. I, P. 5. Prefare. Paris 1972.

(18) Cf. op. cit. TI, p. 355.

(١٨) وانظر الترجمة العربية للجزء الاول من هذا

وهذا شيء مؤسف أن يفقد الدكتور بدوى توازنه فى بحث
اكاديمى ، ولا يتسع المجال هنا للدخول فى مثل هذه المتاهات .
وعلى كل حال ، فالدكتور بدوى لم يصف جديدا ، لما نعرفه
فعلا عن هذه المذاهب والشخصيات . فقد كان حديثه كله فى فكر
الفلاسفة المسلمين ينصب على الجوانب التقليدية من فكرهم ، أى
الالهيات ، والتوفيق بين الدين والفلسفة وغير ذلك . وهو
الاطار الضيق الذى رسمه المستشرقون لمسار فكر الفلاسفة
المسلمون .

ويعد الدكتور ابراهيم مذكور من أوائل من كتبوا فى
الفلسفة الاسلامية ، من الدارسين الشرقيين ، ودراسته بالفرنسية
عن (مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية
La Place d'al Farabi dan L'ecole Philosophique musulmane
Paris 1934)

خير شاهد على ذلك ، وقد تحدث فى الفصل الاول من هذه
الدراسة عن النزعة التليفقية الفلسفية لدى الفارابى ، من حيث

=
الكتاب وهو (مذاهب الاسلاميين) ص ٦٩٧ - ٦٩٨ ، ط .
بيروت ، سنة ١٩٧١ م .

مصادرها ، ومحاولته التوفيق بين افلاطون وارسطو فى نواح عدة ، وقيمة هذه النزعة^(١٩) .

وفى الفصل الثانى ناقش نقطة الانفصال فى الفلسفة الاسلامية ، من حيث مشكلة الواحد فى المدارس الكلامية الاسلامية ، ومن حيث الصلة بين الله والعالم^(٢٠) .

وفى الفصل الثالث تناول فكرة الله لدى الفارابى ، من حيث صفات الله ، واثـر هذه الفكرة فى المدارس التالية ، واصول هذه الفكرة الفارابية ، وموقف الاسلام منها^(٢١) .

وفى الفصل الرابع ناقش نظرية العقول العشرة ، من حيث تعريف فكرة الفيض ، ومبادئها ، والعقول العشرة ، ومراتب الموجودات ، والمشكلة الكونية ، والطبيعات الفارابية ، ومصادر نظرية العقول العشرة ، وما الى ذلك^(٢٢) .

وفى الفصل الخامس تناول نظرية انـقل ومصادرها

(19) CF. op. cit., p. 11 - 48. .

(20) op . cit., p. 44 - 57.

(21) Op. cit., p. 58 - 72.

(22) op. cit., p. 73 - 121 .

الأرسطية ، وأثرها على الفلاسفة المسلمين ، وعلى المدرستين اليهودية والمسيحية^(٢٣) .

وفى الفصل السادس تحدث عن النبوة واتحاد العقل ، من حيث مكانة النبي ﷺ ، وأثر نظرية الفارابى فى اتحاد العقل ، ونظرية النبوة عبر العصور الوسطى والعصر الحديث^(٢٤) .

وفى الفصل السابع والأخير تحدث عن التأويل الفعلى لبعض المبادئ الدينية من جانب الفارابى^(٢٥) .

ومع طرافة هذا البحث ، خاصة فى الفترة المبكرة الذى كتب فيها ، ١٩٣٤ م ، فإننا نجد الدكتور مذكور لا يبعد كثيرا عن الخطوط العامة فى دراسة المستشرقين للشخصيات الفلسفية الاسلامية . وهى التركيز على الجوانب النظرية الجدلية فى مذاهب الفلاسفة المسلمين .

والاطالة فى هذا المجال غير مجدية ، فكل الباحثين

(23) op. cit., p. 122 - 181.

(24) op. cit., p. 182 - 209.

(25) op. cit., p. 210 - 218.

المسلمين تقريبا ساروا على نفس المنوال فى حديثهم عن مذاهب الفلاسفة المسلمين . وهنا نتساءل : لماذا تقتصر فى حديثنا على مذاهب الفلاسفة المسلمين فى الجوانب النظرية الجدلية فقط ؟ لماذا نغفل الجوانب العملية العلمية بمعنى Science ؟ ولماذا نتجمد عند حدود شخصيات الكندى والفارابى وابن سينا فقط كممثلين وحيدين للفلسفة الاسلامية ؟

ان هذه التساؤلات تعكس وجود ثغرات فى هذا الجانب من ميدان دراسات الفكر الاسلامى الفلسفى . ووجود هذه الثغرات مكن لكثير من المستشرقين اتهام الفلسفة الاسلامية بالعقم والقصور . وهم على حق الى حد ما ، لأن هذه الجوانب التى نكتفى بعرضها لهؤلاء الفلاسفة يتعارض بعضها مع الموقف العقدى للاسلام ، وما دام الأمر كذلك ، فلا بد أنها منقولة عن مصادر غير اسلامية ، واذن ، فالمسلمون نقلة ، ولا فضل لهم الا حفظ التراث الاغريقى . وهو حكم شديد القسوة ، وغير عادل .

ولقد كان المؤرخون المسلمون القدماء اكثر حصافة منها نحن الدارسين المحدثين لهذا التراث . فقد ترجموا لفلاسفة الاسلام من خلال (طبقات الأطباء والحكماء) كما فعل أبو داود سليمان ابن حسان الأندلسى المعروف بابن جليل ، المتوفى فى أواخر

القرن الرابع الهجرى^(٢٦) . ومن خلال (تاريخ حكماء الاسلام)
كما فعل ظهير الدين البيهقى المتوفى فى نهاية القرن السادس
الهجرى^(٢٧) . ومن خلال كتاب (اخبار العلماء بأخبار الحكماء)
لابى الحسن على بن يوسف القفطى ، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ . ومن
خلال (عيون الأنباء فى طبقات الاطباء) لاحمد بن القاسم
الخرزجى ، المعروف بابن أبى أصيبعة ، المتوفى سنة ٦٦٨ هـ^(٢٨)
وغير ذلك من المؤلفات وكتب التراجم ، والسير ، والتاريخ
العام والخاص . ولا ننسى ابن النديم وكتابه (الفهرست)
وهو أشهر من أن يذكر أو يشار اليه .

ونلاحظ أن هؤلاء القدماء حين عرضوا لفلاسفتنا التقليديين ،
عنى : الكندى والفارابى وابن سينا ، لم يهتموا بالجوانب النظرية
فى فكرهم ، قدر اهتمامهم بالجوانب العلمية التجريبية كالطب

-
- (٢٦) انظر : المصدر المذكور ، تحقيق المرحوم فؤاد
السيد ، ط . القاهرة ، معهد الآثار الفرنسى سنة ١٩٥٥ م .
(٢٧) انظر : المصدر المذكور ، تحقيق محمد كرد على ،
ط . دمشق سنة ١٩٤٨ م .
(٢٨) انظر : المصدر المذكور ، تحقيق د . نزار رضا ، ط .
بيروت ، دار مكتبة الحياة ، سنة ١٩٦٥ م .

والهندسة والحساب والرياضيات عموماً ، وبقية العلوم التى نبغوا فيها . وكذلك لم يتوقفوا امام اسمائهم مبهورين ، بل تجاوزوهم الى عشرات ، بل ومئات من الاسماء الاخرى التى من الممكن ان يكون لها نفس الثقل الفكرى ، لو نقب الباحثون وراء اصحابها ، واستخرجوا مذاهبهم ونشاطهم العلمى التجريبي .

اننا فى حاجة الى اعادة النظر فى مصادرنا التاريخية للاسترشاد بما جاء فيها ، لتغيير النظرة الجامدة التى توقفنا عندها فى تقويم تراثنا الفلسفى . لابد من اعطاء الجوانب العلمية من فكر فلاسفتنا الاهمية المناسبة لما لها من ثقل ، وفى هذا المجال لا يستطيع احد ان يتهمنا بالجمود او العقم ، لأن حركة العلم العلمى التجريبي ، حركة دائمة التطور ، لا تتوقف ، وحتى الأوروبيون لا ينكرون ، ولا يستطيعون ان ينكروا خصوبة هذا المجال فى الفكر الاسلامى الفلسفى ، وقد فعل ذلك جورج سارتون فى كتابه (تاريخ العلم)^(٢٩) ، وفعل ذلك كذلك الدوميلي فى

(٢٩) انظر : المرجع المذكور ، ترجمة لفيف من الاساتذة : ط . دار المعارف بالقاهرة ، فى خمسة اجزاء ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٧٩ م .

كتابه (العلم عند العرب واثره فى تطور العلم العالمى) (٢) .
وعيرهما الكثير .

واذا كان الامر كذلك ، فلماذا لا نغطى هذه الثغرة فى تراثنا
الفلسفى ؟ ولماذا نكتفى بالكندى والفارابى وابن سينا ، ونهمل
المثبات غيرهم من كبار العقول المبدعة فى الفكر الاسلامى الفلسفى ،
وقد بدأت بالفعل تبشير اتجاه جديد فى الدراسات الفلسفية
الاسلامية ، بالقاء الضوء على شخصيات جديدة من امثال : ابن
الهيثم ، وجابر بن حيان ، والبيرونى ، والخوارزمى ، والرازى
الطبيب .

ثم أين الدراسات عن مفكرى الفرس والترك المسلمين ،
ولدينا العديد من اقسام اللغة الفارسية والتركية .

ان عدم دخول مضمون الدراسات القليلة عن بعض هذه
الشخصيات فى البنية الأساسية للدراسات الفلسفية الاسلامية ،
يعنى انها غير كافية ، وقد يعنى غير ذلك .

(٣٠) انظر : المرجع المذكور ، ترجمة د . عبد الحليم
النجار ، د . محمد يوسف موسى ، ط . القاهرة ، دار القلم ،
١٩٦٢ .

واين فلسفة النقلة والمترجمين ؟

فالعديد من المترجمين والنقلة ، الذين نقلوا التراث الأجيبي الى العربية ، فى عصور الترجمة ، كان لهم فكرهم المستقل وفلسفتهم الخاصة ، ولنا عودة لهذه النقطة بعد ، فى حديثنا عن الترجمة والمصطلحات .

ان كل هذه ثغرات فى دراسة الفلسفة الاسلامية فى المشرق .
واضيف ، والمغرب كذلك .

وليس ذلك كل ما هنالك ، بل للفلسفة الاسلامية فى المغرب مشاكل أخرى سنراها على التوفى الفقرة التالية .



ثانيا :

● الفكر الاسلامى الفلسفى فى المغرب :

وفى هذ الميدان ، لم نتحرك كثيرا بعيدا عن الخطوات الاولى التى خطاها الرواد الدارسين فى هذا المجال ، فما زالت شخصيات ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد - هى الشخصيات الأساسية شبه الثابتة ، والمتكررة فى دراسات الفكر الاسلامى الفلسفى فى المغرب . وحتى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، لم تستكمل بعد كل جوانب فكرهم ، فى ابعادهم الشاملة : اما لنقص المصادر ، وغيبة النصوص ، وبعض مؤلفاتهم الهامة ، واما لقصور العدة العلمية للباحثين فى هذا المجال ، واما لأسباب أخرى سنعرض لها فى حينها .

ومن أوائل هؤلاء الدارسين ، هو بلا جدال ، صمويل منك S. Munk ، وهو مستشرق يهودى يؤرخ للفكر اليهودى اساسا ، وقد وضع كتابه الشهير بالفرنسية فى منتصف القرن التاسع عشر :

Mélanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, 1888.

(امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية) ، باريس ١٨٥٩م .

وهذا الكتاب كما يدل عليه عنوانه : هو خليط من الفكر الفلسفى اليهودى ، وعرض لشخصيات بعض الفلاسفة اليهود من ناحية ، ومن الفكر الفلسفى الاسلامى ، وعرض لشخصيات أبرز الفلاسفة الاسلاميين من ناحية أخرى ، وان كنا سنرى على التو أن ذكره للفكر الاسلامى لم يكن الا عرضا ، لتوضيح الفكر اليهودى واظهار مكانته . وهو يبدأ كتابه بترجمة فرنسية لشذرات طويلة من كتاب سليمان بن جبيرول ، الفيلسوف اليهودى ، (ينبوع الحياة La Sour de Vie) اعتمادا على النسخة العبرية لسكيم توب Schem - Top ، ابن يوسف فالاكيرا . مستغرقا حوالى مائة وخمسين صحيفة ^(١) . وهذه الشذرات منتقاة من الأقسام الخمسة لكتاب الينبوع . وسيعود لتحليل الكتاب بعد فى الفصل الثانى من القسم الثانى من الكتاب من صحيفة ١٧٣ - ٢٣٢ .

ما القسم الثانى من الكتاب ، فيخصه (منك) لعرض مؤلفات ابن جبيرول ومذهبه الفلسفى . وقد استغرق هذا القسم بدوره حوالى مائة وخمسين صحيفة كذلك ^(٢) . تناول فى الفصل الاول تحقيق اسمه واثبت ان ابن جبيرول هو نفسه ابن سبرون ،

(1) CF. Mélanges, p. 5 - 148.

(2) op. cit. p. 151 - 306.

والصعوبات التي تحول دون تفصيل حياة الشخصيات البارزة اليهودية في القرون الوسطى ، وبعض تواريخ حياة ابن جبيرول ، وتحدث عنه من حيث كونه شاعرا وفيلسوبا ، ونماذج لشعره ومؤلفاته ، وتفسيره للتوراة ، ورسالته في الأخلاق ، وغيرها من الرسائل والمؤلفات . وفي الفصل الثاني ، رجع الى تذييل كتاب (ينبوع الحياة) تحليلا تفصيليا . وفي الفصل الثالث تحدث عن المصادر التي استقى منها ابن جبيرول أفكاره ، وأرجعها الى ثلاثة : أولها العقائد الدينية (اليهودية) . ثانيها المشائية العربية (الاسلامية) . ثالثها الفلسفة الاسكندرانية : افلوطين ، وبروقلس . وبين أن ابن جبيرول قد استقى هذه الفلسفة من مصنفات عربية منحولة ، مثل أمبيذوقليس المزيف ، وفيثاغورث المزيف ، وافلاطون ، وكتاب اثولوجيا المنسوب الى أرسطو ، وكتاب العلل de Causis . وتحدث أخيرا عن الجزء الذي يخص حقيقة فكر ابن جبيرول .

وفي الفصل الرابع والآخر من هذا القسم تحدث عن المتابعات العديدة لفلسفة ابن جبيرول . فذكر في وضوح أن آراء ابن جبيرول لم تترك أي أثر في الفلسفة العربية في اسبانيا ، وهو يعلل ذلك بسبب كونها من جانب اليهود ! وبين كيف أنها صادفت تقديرا من بعض المؤلفين اليهود مثل : موسى بن عزرا الغرناطي ، وابراهيم بن عزرا ، وابراهيم بن داود هاليقي ، وسيكم توب بن فلاكيرا . وأوضح (منك) كذلك تأثير آراء ابن جبيرول على

القبالة العقلانية ، وعلى تاليف كتاب (زهر) ، وناقش مسألة صحة نسبة هذا الكتاب ، والآثار التي تتضح فيه فى النص الحديث . ثم تناول شهرة ابن جيبول فى المدارس النصرانية تحت اسم ابن سيرون . وبين أن كتابه (ينبوع الحياة) قد ترجم الى اللاتينية فى منتصف القرن الثانى عشر . وبين رفض آراءه من جانب البرت الكبير ، وتوماس الاكوينى ، على حين قبلها واقتبسها دنس سكوت . ووضح أن الافلاطونيين المحدثين الايطاليين قد ذكروه ، ومنهم جوردانو برونو الذى تتوفر فيه تأثيرات عديدة . وأخيرا ذكر المؤلفين اليهود فى القرون الخامسة عشر حتى السابع عشر الذين لم يعرفوا (ينبوع الحياة) سوى عن طريق نقول الفلاسفة المدرسين ، ومن هؤلاء الكتاب اليهود : (فى القرن الخامس عشر) دون اسحاق ابرافانيل ، وابنه خودا ابرافانيل ويشتهر باسم ليون العبرى .

و (فى القرن السادس عشر) يبرز اسم موسى الموسنينو ، وهو عالم اسباني حاخامى .

و (فى القرن السابع عشر) يبرز اسم يوسف المديجى ، وهو آخر أسماء المؤلفين اليهود الذين تظهر مؤلفاتهم أنهم لم يعرفوا ابن جيبول سوى عن طريق المؤلفات المدرسية للفلاسفة والمفكرين المدرسين النصارى .

أما القسم الثالث من الكتاب ، فقد عرض فيه (منك) الأبرز
 الفلاسفة العرب ولمذاهبهم الفلسفية ، وقدم لذلك بمقدمة عامة
 تقليدية عن العرب قبل الاسلام ويعدده ، وعن الفرق الاسلامية
 الأولى : القدرية والصفائية ، وعن المعتزلة وتأسيسهم لعلم الكلام .
 وعن دخول العلم الاغريقى فى العصر العباسى وترجمة أعمال
 ارسطو وافلاطون . وعن الشراح العرب لمؤلفات ارسطو ، واحترام
 الفلاسفة العرب لمؤلفات ارسطو . والمبادئ الأساسية التى يتفق
 عليها المشاؤون العرب وأهل الكلام السنيين ، وعلم الكلام ،
 والمتكلمون . ومذهب المتكلمين . وعن الذرات ، وعن الاشاعة
 والمعتزلة . ونظرية المعتزلة عن الكليات ، والنزعة الاداركية ،
 وجماعة اخوان الصفاء ، ودائرة معارفهم ، والنزعة الشكية ،
 والافلاطونية المحدثه ، وفكرة الفيض ، وعقول الافلاك ، وأواخر
 الفلاسفة العرب ، وانحسار الفلسفة العربية - واستمرارها
 وانتشارها على يد اليهود ، واثرها على الفلسفة المدرسية ،
 والمؤلفات التى يرجع لها فى الفلسفة العربية .

وهذه المقدمة التى عالج فيها كل هذه النقاط العديدة لم
 تستغرق الا حوالى ثلاثين صحيفة من ص ٣٠٩ - ٣٣٨ . وهو
 شيء قليل ، ورغم أنه تحدث بعد ذلك ، فى فقرات خاصة
 مطولة عن أبرز فلاسفة المسلمين ومذاهبهم من ص ٣٣٩ - ٤٥٦ ،

الا أن ذلك ما زال قليلا مقارنا بما خصصه من مساحة للمؤلف .
اليهود . وقد تحدث عن الكندي والفارابى ، وفى ثنايا حديثه
عن الفارابى ذكر ابن رشد ومحاولته التوفيق بين الدين الاسلامى
والفلسفة . وهذا هو كل ما اورده . وواضح أنه لم يذكر ابن سينا ،
وغيره من الفلاسفة المسلمين فى المشرق ، كما لم يتحدث عن
المسلمين فى المغرب الا عرضا ، فى ثنايا حديثه السابق عن ابن
جبيرول وفى مقدمة هذا التقسيم الحالى . وهذا يعنى أن عرضه
الموجز للفلسفة والفلاسفة المسلمين ، عرض ناقص ، لا يستحق
الثناء الذى اثنى به عليه الاستاذ دى بور بعد (٣) .

وفى القسم الرابع والآخر ، من الكتاب ، خصصه (منك) فى
ايراد خلاصة تاريخية للفلسفة عند اليهود ، فأورد تفصيلات عديدة ،
وعرض لشخصيات يهودية مفكرة عديدة استغرقت من ص ٤٦١ -
٥١١ . وذكر هذه التفصيلات لا يعنينا هنا ، لأننا لا نؤرخ للفكر
اليهودى الفلسفى .

ولكن ما يهمنا هنا ، هو أن (منك) ، رغم صغر المساحة
التي خصصها للحديث عن الفلسفة والفلاسفة العرب ، فانه لم ينكر

(٣) انظر : مقدمة دى بور فى الترجمة العربية ، ص ١ ،

ط الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ م .

فضلها على الفلاسفة اليهود ، خاصة ابن جيبول ، وموسى بن ميمون ، وغيرهما ، وذكر صراحة أن الفلسفة الإسلامية المشائية هي أحد المصادر الرئيسية في تفكير ابن جيبول ، وقد ذكرنا ذلك في عرضنا للقسم الثاني من كتاب (منك) ، كما ذكر أنه لا يوجد أي آثار للأفكار ابن جيبول في فلسفة المسلمين أو الفلاسفة العرب ، كما يسميهم .

فاذا كان الأمر كذلك ، فمن أين استقى الأستاذ دى بزر فكرة عبارته الغريبة حين يقول :

« ... أما بواكير التفكير الفلسفي [في الاندلس] فأكبر ما نجدها عند علماء اليهود الكثرين »^(٤) .

وفي نفس الوقت يذكر بعد « ... » وقد اثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيرا قويا فريدا في بابه ، هي تفكير ابن جيبول الذي يسميه الكتاب النصراني أفنسبرول . وتأثر باهيا بن باقودا باخوان الصفا ، بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ، وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٤ .

عن الهها ، بل هى لسان حال النفس التى تربت العروج الى العالم العقلى ... »^(٥) .

ثم يعود دى بور ليقول بعد :

« ... وقد ظل عدد الذين تعمقوا فى دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلا جدا ، ولم يقم بالاندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان ينذر أن تقام المجالس العلمية التى تدور فيها مناقشات فى مواضيع فلسفية ، فلا بد أن الفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة فى المغرب ، كما تكونت فى المشرق ، فى نفوس أفراد حركتهم الرغبة اليها ، غير أنها كانت فى المغرب هم أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد فى المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة الفكر الحر ازاء الدولة وازاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة فى المغرب منها فى المشرق »^(٦) .

فدى بور ، اذن يتحدث عن الظروف الصعبة التى كان

(٥) المرجع السابق ، نفس الموضوع .

(٦) المرجع السابق ، نفس الموضوع .

يعانيها الفكر الفلسفى ، والفلاسفة المسلمين فى البيئة الاندلسية ، وهو امر لا نوافقه على تخصيصه بالاندلس والمغرب دون المشرق ، ولاعلى مبالغته فى تصويره لهذه الصعوبات ، هنا وهناك .

ومهما يكن من امر ، فان اشارة دى بور العابرة الى ان « بواكير التفكير الفلسفى فى المغرب أكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين ... » بناء على ما استنتجته من طريقة عرض المستشرق اليهودى (منك) لمادته العلمية فى كتابه السابق ، تحولت على يد بعض الاساتذة المشرقيين الى شبه فكرة أساسية ، او حقيقة تاريخية ثابتة :

وابرز هؤلاء الاساتذة هو المرحوم الدكتور محمد غلاب حيث ذكر فى مؤلفه عن (الفلسفة الاسلامية فى المغرب) ، فى سياق حديثه عن ثمرة التسامح الاسلامى فى الاندلس ، ما يلى :

« ... وإيا ما كان ، فان مسلمى الاندلس ... لم يزاولوا التفلسف فى أول الامر بهيئة جدية ، وانما كانت البيئة اليهودية أولى البيئات التى عنيت بالنظر عناية خاصة . وتفصيل ذلك ... » (٧) .

(٧) انظر : د . محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية فى المغرب ،

ص ١٨ - ١٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٨ م .

وقد ذكر د . غلاب تفاصيل عديدة عن هجرة اليهود للآندلس وهم يحملون تراثهم وفكرهم معهم الى الآندلس ، ودور مدرسة سورا الربانية ورئيسها سعديا بن يوسف الفيومي . ثم يقول بعد :

« ... ولهذا لم يكن من الغريب أن يشهد التاريخ أن أول فيلسوفا ظهر في بلاد الآندلس هو يهودى، وهو ابن جيبول»^(٨)

ولم يكتف بذلك ، بل خصص له ترجمة ذاتية مفصلة وعرض لمذهبه كأول فيلسوف فى الآندلس^(٩) ، وتلاه ببقية فلاسفة المغرب المعروفين ، مبتدئا بابن باجة ومنتها بابن رشد^(١٠) .

وهذا الاتجاه يوحى بأن ابن جيبول هو المصدر الفكرى لفلاسفة الاسلام فى المغرب ، برغم أن الدكتور غلاب ذكر فى البداية مستدركا « ... على أن هذا الفيلسوف - وإن كان من طليعة فلاسفة الآندلس - لم يبلغ درجة فلاسفة المسلمين الذين أتوا من بعده كابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، كما سنبرهن على ذلك فى مواضعه ... » .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٢١ - ٢٦ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٧ وما بعدها .

فهذا الاستدراك غير كاف فى غلق هذه الثغرة التى انفتحت على مصراعيها فى ميدان الفلسفة الاسلامية فى المغرب ، الى جانب تحديد هذه الفلسفة فى اطار الشخصيات الثلاثة السابقة : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد تابع عديد من المؤلفين خطى د . غلاب فيما فعل ، وتردد آخرون فى ذلك ، ولكنها على كل حال ثغرة من الثغرات (١١) .

وقد وقف دى بور فى عرضه لفلاسفة المغرب عند حدود نفس الشخصيات الثلاثة السابقة (١٢) .



(١١) انظر : عبده الشمالى : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية واثار رجالها ، ص ٥٩٤ وما بعدها . وغيره ، وانظر : محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب ، ص ز - ك من المقدمة - ونلاحظ ان هذا المؤلف، سابق على الدكتور غلاب ، ولكنه قرأ ما كتبه (منك) ، ولم يذكر هذا الجانب الا فى مقدمته مروراً عابراً ، دون اعطائهم فضل على فلاسفة الاسلام فى المغرب .

(١٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٣٦٥ -

. ٣٩٩

مشكلة ابن مسرة ، ٢٨٦ هـ - ٣١٩ هـ :

واضاف فى الفصل الاول من الخاتمة عرضا لحياة ابن خلدون وفلسفته فى التاريخ وخصائص مذهبه الفكرى . اما فى الفصل الثانى من الخاتمة ، فقد خصصها لتوضيح العلاقة بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة النصرانية فى القرون الوسطى .

وهذا هو كل ما لديه فى هذا الميدان . وهذا غير معقول على الاطلاق ، ان تكون هذه الشخصيات الثلاثة ، رغم عظم حجمها الفكرى ، هى كل نتاج الفكر الاسلامى الفلسفى فى الاندلس .

فى عام ١٩١٤م بمديرية نشر المستشرق الأسباني ميغيل آسين بالاثيوس M. A. Palacios بحثه الهام عن (ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الاسبانية الاسلامية .

Aben Masarra Ysu Escuela, Origenes de la Filosofia Hispano - Musulmana)

وقد شيد بالاثيوس بحثه على أساس من النص—وص والشذرات التى وردت عن ابن مسرة فى العديد من كتب التراجم للقفطى وابن أبى أصيبعة والشهرزورى وغيرهم ، وكذلك ما ورد فى مؤلفات ابن عربى . ولكن دراسات بالاثيوس

فى ميدان الفكر الاسلامى عموما تتسم بالعرقية الصليبية ، والعرقية الاسبانية الشديدة ، وتفصيل ذلك هنا يخرج البحث عن موضوعه ، ويحثه عن ابن مسرة لا يخلو من هذه الترهات ، وهو يرجع مذهب ابن مسرة الفلسفى الى امبيذ وقليس ، ومن ثم ، فهو بحث موجه لاثبات نظرة معينة شخصية ، وهذا يتفق مع نزعة بالاثيوس فى تفرغ الفكر الاسلامى الفلسفى من اى مضمون اصيل ، واسناده الى تأثيرات اغريقية فى البيئة الاسبانية ، حتى لو كانت اسلامية ، وهذا الاتجاه حرى ببحث مستقل مفصل ليس موضعه البحث الحالى .

ومهما يكن من امر ، فاننا ندين بالفضل لهذا المستشرق ، رغم اتجاهه العرقى ، على توجيهه الانظار لامكانية وجود سوابق واضافات فكرية فلسفية وصوفية ، على الشخصيات التقليدية المعروفة فى الأندلس . عن طريق التنقيب فى المؤلفات التقليدية للمؤرخين المعروفين ، ولؤلفات المفكرين المسلمين المعروفين ، كابن عربى ، وابن حزم الظاهرى وغيرهم .

وكذلك فعل بالاثيوس فى ميدان اعادة اكتشاف الجانب الفلسفى فى (ابن السيد البطليوسى) ، المتوفى عام ٥٢١ هـ . ، وقد كان معاصرا لابن باجة . ولم تكن نعرف عنه سوى نشاطه النحوى واللغوى والأدبى ، بناء على أخطاء بعض مؤرخى

التراجم ، ولكن بالاثيوس من خلال مؤلفات ابن السيد غير اللغوية ،
 خاصة (كتاب المسائل) و (كتاب الحقائق) ، استطاع ان يكتشف
 فيه فيلسوفا لا يقل فى ثقله الفكرى عن بقية اخوانه الأندلسيين^(١٣) ،
 وهذا الموضوع فى حاجة بدوره الى بحث خاص منفصل .
 واذا أضفنا الى ذلك ، دراسات بالاثيوس عن ابن حزم ،
 ومؤلفاته العديدة خاصة (طوق الحمامة) و (الفصل فى المثل
 والنحل) ، وابو العباس بن العريف وكتابه (محاسن المجالس)
 ودراساته عن ابن عربى ، وغير هذه الشخصيات الاندلسية^(١٤) ، التى
 تدخل مؤلفاتها فى صلب العمل الفكرى الفلسفى ، لبان لنا فى
 وضوح ، نشاط هذا المستشرق ، والميدان العلى الفسيح الذى
 طرحه أمام الباحثين ليتبعوا نفس المنهج .

(١٣) بالاثيوس : ابن السيد البطليوسى وكتابه الحقائق :

CF. Palacios, M. A. IBn Al - SID De Badajoz Y Su
 « Lidro De los Cercos » (kitab AL - HADAIQ).

نشر فى مجلة الأندلس ، مدريد ، ١٩٤٠ المجلد الخامس

ص ٤ - ١٥٤ .

(١٤) انظر :

Obras escogidas , Passin, Madrid, 1946.

وغيرها من مؤلفات بالاثيوس .

وقد تابع هنرى كوربان ، المستشرق الفرنسى ، بالاثيوس
فى بعض ذلك ، وان كان لم يضيف جديدا الى ما أورده الأخير ،
بل تابعه عن قرب ، وبايجاز : ففى الفصل الثامن من كتابه
(*Histoire de la Philosophie Islamique*)

صدر فى باريس ١٩٦٤ م . الذى خصصه للحديث عن الفلسفة
العربية فى الأندلس ، تحدث عن :

ابن مسرة ومدرسة المرية ، وعرض فى ايجاز لمذهبه
وآرائه ، على النحو الذى فعل بالاثيوس^(١٥) ، ثم تحدث عن ابن
حزم القرطبى ، وابن باجه ، وابن السيد البطليوسى ، وابن طفيل
القادشى ، وابن رشد والرشدية^(١٦) .

وكذلك فعل المستشرق الاسبانى المعاصر ميجيل كروز هرناندز
فى كتابه :

(*Historia del Pensamiento en el mundo Islamico*)

تاريخ الفكر فى العالم الاسلامى (. صدر فى مدريد عام ١٩٨١م .
باللغة الأسبانية . فقد تابع بالاثيوس فى مكتشفاته ، وخصص

(15) op. cit., p. 305 - 312.

(16) op. cit. 312 - 341 .

الفصل الثالث عشر للحديث عن اصول الفكر الاسلامى الاندلسى فى القرن التاسع والعاطر الميلاديين ، وافاض فى تحليل مذهب ابن مسرة ومدرسته^(١٧) ثم خصص الفصل الرابع عشر : للحديث عن ابن حزم القرطبى وفكره^(١٨) . وتناول فى الفصل الخامس تتطور الافلاطونية المحدثة وازدهار المنطق ، فتحدث عن مدرسه ابن حزم وتلاميذه . ثم تحدث عن ابن العريف والمدرسة الافلاطونية المحدثة فى المرية ، ومدرسة ابن العريف . ثم تحدث عن ابن السيد البطلوسى وبين مذهبه وآراءه ، وبين دخول دراسات المنطق فى الاندلس ، ودور ابى الصلت، بن ابى الصلت الدانى^(١٩) . وفى الفصل السادس عشر : تحدث عن ابن باجة ومذهبه وآرائه^(٢٠) .

وخصص الفصل السابع عشر للحديث عن ابن طفيل وآرائه^(٢١) .

أما الفصل الثامن عشر فخصصه للحديث عن أبى الوليد

(17) op. cit.. p. 9 -34.

(18) op. cit., p. 35 - 60 .

(19) op. cit. p. 62 - 74.

(20) op. cit. p. 75 - 94.

(21) op. cit. p. 95 - 114 .

ابن رشد ، وهو اكبر الفصول^(٢٢) . وفى الفصل التاسع عشر تحدث
عن الافلاطونية المحدثه الصوفية لابن عربى المرسى^(٢٣) . وفى
الفصل العشرين تحدث عن نضب وجفاف الافلاطونية المحدثه
الاسلامية فى المغرب ، وذكر ابن سبعين المرسى وترجم له وعرض
لذهبه وآرائه .

وعرض للطريقة الشاذلية الصوفية . ثم تحليل عن التيارات
الافلاطونية المحدثه فى غرناطة فى فترة اماره ابن نصر ، ودور
الوزير لسان الدين ابن الخطيب ، وابن زمرك^(٢٤) .

وبرغم ما فى عمل هؤلاء المستشرقين من ملاحظات ،
وما لنا عليهم من مآخذ - بالاثيوس ، وكوريان ، وهرناندرز -
فلا يستطيع أحد منا نحن الباحثين الشرقيين المتخصصين فى
دراسات الفكر الفلسفى الاسلامى ان ننكر الابواب التى فتحوها لنا
فى مجال دراسات الفلسفة الاسلامية فى المغرب .

ومن المؤسف ان لا يستفيد من هذه الامتدادات والتوسعات
الفكرية فى هذا المجال من الباحثين المسلمين سوى باحث واحد

(22) op. cit., p. 115 - 220.

(23) op. cit., p. 221 - 246.

(24) op. cit., p. 249 - 270.

هو الدكتور عمر فروخ فى كتابه (تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون) ط ٠ بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الاولى ١٩٧٢م والطبعة الرابعة ١٩٨٣ م - حينما خصص قسما من كتابه لدراسة (الحياة الفكرية فى المغرب) وعرض بالذكر لمحمد بن سيار القرطبى ، وعبد الملك بن حبيب ، وآل الرازى ، ومقدم معافى القبرى ، وابن عبد ربه ، وابن مسرة ، ومسلمة بن محمد المجريطى ، وابن الجزار ، وابى القاسم الزهراوى ، واصبغ ابن السمح ، وصاعد ، والكرمانى ، وابن وافد ، والزرقالى ، وابن الصلت بن عبد العزيز ، وآل زهر ، وابن حزم ، وابن السيد البطليوسى ، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد .

ثم عرض للفلسفة والعلم بعد ابن رشد ، واخيرا ابن خلدون . ولكنه لم يذكر الا المصادر والمراجع العربية ، ولم يشر ، من قريب او بعيد ، للمصادر الأوروبية ، خاصة بالاثيوس وكوربان وهرناندز ، وهذا عمل غير حميد^(٢٥) . علاوة على أنه خلط بين شخصيات من ميادين مختلفة ، لغوية وأدبية وتاريخية وغيرها ، وعدهم كلهم من المشتغلين بالفكر ، وهذا توسع غير مقبول الى جانب

(٢٥) انظر : عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى الى ايام

ابن خلدون ، ص ٥٦٦ - ٧٠٩ . بيروت ١٩٨٣م الطبعة الرابعة .
دار العلم للملايين .

الايجاز الشديد غير اللائق بهذه المساحة الكبيرة من تاريخ الفكر
الاسلامى .

أما الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر ، فقد قدم عملا جليلا
حين قدم فى كتابه المدرسى (فى الفلسفة . دراسة ونصوص) ط .
القاهرة ١٩٧٦ م .

فى الفصل الثانى من الباب الخامس . وهى بعنوان :
(نصوص من الفلسفة الاسلامية) - قدم كتابين من مؤلفات
ابن مسرة المفقودة ، ونشرهما اعتمادا على مخطوطة برقم
٣١٦٨ مجاميع بمكتبة تشسترييتى بدبلن - ايرلندا ، وهما : (رسالة
خواص الحروف وحقائقها واصولها) ، و (رسالة الاعتبار) ،
وقد ناقش المحقق الصلة المزعومة بين ابن مسرة وأمبادو قليس ،
والآراء المنسوبة لابن مسرة ومدرسته ، فى مراجعة شاملة لآراء
بالاثيوس وكوربان وبروكلمان وفيليب حتى^(٣٦) .

وهذه هى المراجعة العلمية الأولى التى وصلتنا وقام بها باحث
مسلم شرقى حتى الآن لبحوث هؤلاء المستشرقين ، فى مجال

(٢٦) انظر : د . كمال جعفر ، فى الفلسفة الاسلامية ،
دراسة ونصوص ، ص ٢٢٧ - ٢٧٤ .

الفكر الاسلامى الفلسفى فى المغرب • ونرجو ان يتابع غيره من الباحثين فى هذا الميدان •

فالقصور هنا مزدوج : قصور فى المادة العلمية ، فلا احد يسبرغور كتب التراث الأندلسى بكافة فروعه لاستخراج ما يحويه من مادة مهمة ، كما فعل بالاسيوس وهرناندى وغيرهما • وقصور فى المتابعة والمراجعة والغلبة العلمية للدراسات السابقة ، خاصة دراسات المستشرقين • فمتى يشارك الباحثون المسلمون بالاسهام الجيد فى هذه الميادين ؟ !

واذا انتقلنا الى مجال الشمال الافريقى ، وهو الشق الثانى من مجال الفكر الاسلامى الفلسفى فى المغرب ، فستواجهنا نفس المشكلة : الفقر المدقع فى المؤلفات والبحوث ، التى تعرض للفكر فى هذه البقاع • وكالعادة ليس لدينا الا ما كتبه المستشرقون؛ والفرنسيون منهم بصفة خاصة ، فقد كانت هذه البقاع مستعمرات لهم قرابة ما يزيد على القرن والنصف تقريبا •

وفى هذا المجال ، لدينا ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتاب المستشرق الفرنسى (الفردبيل) وعنوانه : (الفرق الاسلامية فى الشمال الافريقى من الفتح العربى حتى اليوم) • والطبعة الاولى ظهرت سنة ١٩٦٩ م ، والثانية سنة ١٩٨١ م • ط ببيروت ، دار الغرب الاسلامى •

والكتاب ، كما هو واضح من عنوانه ، يتناول اساسا : تاريخ الفرق الاسلامية فى بلاد شمال افريقيا ، لكنه الى جانب ذلك يعرض لعقائد وأفكار هذه الفرق سواء كانت خوارج أو شيعة أو غيرهما ، كما يعرض للتيارات الصوفية ، والمدارس الفقهية ، والانشطة العلمية والدينية عموما .

الى جانب ما أورده المؤلف الفرنسى من مصادر عربية أصيلة رجع اليها بتوسع كما أفادنا بما ذكره من مراجع أوروبية وافرة فى دقائق هذه التيارات كلها .

وقد تابع الدكتور يحيى هويدى فى كتابه (تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية - الجزء الاول : فى الشمال الأفريقى) ط . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م - تابع الكتاب السابق للمستشرق الفرنسى (الفرد بل) Alfred Bel فى نصه الفرنسى الذى نشر فى باريس سنة ١٩٣٨ م قبل ترجمته الى اللغة العربية .

ومن الواضح أنه تابعه عن قرب شديد ، ولم يستفد كثيرا من المصادر العربية العديدة التى أوردها المستشرق بل ، وكل ما هنالك من اضافات تبدو استطرادات مثل ايراده لفقرة ابن العريف ، وابن عربى ، وهما اندلسيان وليس من شمال افريقيا ، وكذلك

ابن سبعين^(٣٧) ، وغير ذلك . الى جانب استطراداته عن علم الفقه والفقهاء والمذاهب الفقهية فى شمال افريقيا وهى لا علاقة لها بالفكر الفلسفى^(٣٨) .

ومهما يكن من أمر ، فهذا هو كل ما لدينا من دراسات عن الفكر الاسلامى فى شمال افريقيا ، وهو شئ مؤسف للغاية ، كالعادة ، ، أن يقصر باع الباحثين المسلمين عن الاسهام فى مجال خصب بكر كهذا المجال ، وهو يقتضى مراجعة وسبرغور لكل المصادر القديمة لكل الفروع العلمية فى هذه البقاع ، وتركيب مذاهب اصحابها الفكرية . ولدينا المصادر الأندلسية ، وهى صالحة بدورها لاستخراج شخصيات جديدة ، ومذاهب جديدة ، وتيارات جديدة على الدوام . ويكفى نظرة واحدة لكتاب واحد ، هو (طبقات الأطباء والحكماء) لأبى داوود بن حسان الأندلسى المعروف بابن جليل ، المتوفى بعد عام ٣٨٤ هـ . خاصة فى تاريخه (للطبقة الثامنة من حكماء الاسلام ، ممن سكن المغرب)

(٢٧) انظر : يحيى هويدى ، تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ، ج ١ ، ص ٢٩٩ - ٣٤٢ .
(٢٨) المرجع السابق ، ص ١٧٧ - ١٨٩ ، ٢٠١ - ٢١٩ .
وغیرها .

وهم : اسحاق بن عمران ، واسحاق بن سليمان الاسرائيلي ،
وابن الجزار^(٢٩) .

وكذلك حين يارخ (للطبقة التاسعة الأندلسية ، الحكمة منها
والطبية) ، وهى شخصيات كثيرة^(٣٠) .

وهذا مصدر واحد ، فما بالك بالعديد من المصادر الأخرى
المغربية والأندلسية ، ومعظمها تم نشره^(٣١) .

اننى أدعو الباحثين المسلمين الى المسارعة بسد هذه الثغرة
فى دراسات الفكر الاسلامى الفلسفى ، ولا داعى أن ننتظر حتى
يبرز الى الميدان مستشرق ما لى يؤدى لنا هذه المهمة ، التى هى
من صميم انتمائنا الى هذا التراث المجيد ، واحترامنا له .



-
- (٢٩) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، ص ٨٤ -
٩١ . تحقيق المرحوم فؤاد السيد ، ط القاهرة المعهد الفرنسى
للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م .
(٣٠) المصدر السابق ، ص ٩٢ - ١١٦ .
(٣١) انظر : ابن أبى اصبيعة : عيون الأنباء وطبقات
الأطباء ، والقفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، وغيرهما
الكثير .

ثالثا

● الترجمة والمصطلحات :

وما اقصد به بالترجمة هنا ، هو ترجمة التراث الادبى والعلمى والفلسفى ، سواء كان للاغريق ، او الفرس ، او الهنود ، او غيرهم - الى اللغة العربية ، فى عصر الحضارة الاسلامية ، من ناحية . وترجمة التراث العربى والاسلامى من اللغة العربية الى اللغات الأخرى ، غير العربية ، خاصة اللاتينية ابتداء من القرون الوسطى ، وعصر النهضة ، حتى الآن .

ولهذا الجانب مقصود به : تقويم العمل العلمى للمسلمين ، وحساب ديونهم للحضارات الأخرى السابقة عليهم ، ثم بيان عملهم واطرافاتهم الى ما نقل اليهم من هذا التراث الاجنبى ، وما ابتدعوه ، فى جميع الميادين . وأخيرا ، بيان ما نقل الى الاوروبيين ، وغيرهم من هذا التراث ، بعد أن تمثله المسلمون وأصلحوه ، واطافوا اليه ، الى جانب ما ابتدعوه من بنات أفكارهم الذاتية ، وعبقريه الاسلام الخلاقة . وبهذا فقط نستطيع تقويم ديون الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات والامم والشعوب - للفكر الاسلامى الفلسفى ، والتراث العربى والاسلامى عموما .

وفى هذا الجانب كذلك ، لدينا ثغرات كثيرة ، وكثيرة جدا ، لا تسمح للغربيين ، ولا لغيرهم ، بتقويم عمل المسلمين فى هذا التراث المنقول .

فلا توجد حتى الآن ، باى لغة من اللغات ، عمل علمى ببلجيوجرافى يحصى كل الاعمال الفكرية التى نقلها المسلمون عن غيرهم ، فى الحضارات الأخرى السابقة عليهم . وكل ما هنالك هى محاولة فردية من جانبنا ، أو من جانب الغربيين .

وقد حاول بعض علماء المسلمين القدماء تفصيل هذا الجانب ، ولكن أقصى جهدهم لا يمكن أن يغطى هذه المساحة الفسيحة ، فلدينا محاولات ابن النديم ، صاحب (الفهرست) ، والمتوفى سنة ٣٨٥هـ ، وقد ذكر فى الفن الأول من المقالة السابعة (فى أخبار الفلاسفة) : أسماء النقلة من اللغات الى اللسان العربى ، وأسماء النقلة من الفارسية الى العربى ، ثم نقلة الهند والنبط^(١) . وفى الفن الثانى يذكر : أسماء كتب الهند فى الطب الموجودة بلغة العرب^(٢) . . . وهكذا دواضع عديدة متفرقة .

(١) محمد بن اسحق بن النديم : الفهرست ، ص ٣٤٠

٣٤٢ . ط بيروت ، دار المعرفة سنة ١٩٧٨م .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٢١ .

وكذلك فعل ابن ابي اصبيعة ، صاحب (عيون الانباء فى طبقات الاطباء) ، المتوفى سنة ٦٦٨ هـ . فى تخصيصه الباب التاسع لذكر : (طبقات الاطباء النقلة الذين نقلوا كتب الطب وغيره من اللسان اليونانى الى اللسان العربى . وذكر الذين نقلوا لهم) (٣) .

ومواطن اخرى كثيرة فى الكتاب .

والقفطى صاحب كتاب (اخبار العلماء بأخبار الحكماء) ، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ وقد عرض لشخصيات المترجمين واعمالهم فى مواضع عدة من كتابه (٤) .

ولدينا ابن جلجل المشهور بكتابه (طبقات الاطباء والحكماء) ، وقد تحدث فى الطبقة السابعة عن : (حكماء

(٣) انظر : احمد بن القاسم بن خليفة المعروف بابن ابي اصبيعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء . ص ٢٧٩ - ٢٨٥ . ط بيروت ، دار مكتبة الحياة سنة ١٩٦٥ م .

(٤) ابو الحسن على بن يوسف القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء . والكتاب مرتب ترتيبا ابجديا بأسماء العلماء والحكماء ، فتراجع أسماء النقلة فى مواضع متعددة من الكتاب . ط بيروت ، دار الآثار (د . ت) .

الاسلام ممن برع فى الطب والفلسفة) ، ومواضع اخرى كثيرة^(٥) وغير ذلك من كتب التاريخ ومطولاته . ولكنها كلها احصائيات عامة ، لا تحدثنا عن دقائق صنعة النقل والترجمة ، ولا منهج المترجمين فى الترجمة والنقل ، وما هنالك من صعوبات ، واسبابها . والمصطلحات ، وبدائلها . . . الخ ، وكلها نواح فنية دقيقة سوف تساعدنا بالتاكيد على فهم كثير من الامور والمعميات فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى فى هذه الفترة المبكرة . فحتى الآن لا نفهم كيف حدث الخطأ المشهور فى نسبة كتاب (اثولوجيا) الى رسطو ، على حين أنه جزء من (تساعات) افلوطين ؟ ! كيف تابعهم الفارابى وغيره من الفلاسفة على هذا الخطأ الرهيب ؟ ! ولماذا لم تحقق نسبة الكتاب لمؤلفه قبل ترجمته ؟ هذه أسئلة عديدة تحتاج الى اجابات غير موجودة حتى الآن ، انى أن يزول ستار الغموض عن نشاط المترجمين والنقلة ، ومنهجهم ، وأسويهم . . . الخ .

وكذلك الأخطاء الرهيبة فى مصطلحات الترجمة من الاغريقية الى العربية ، وابسط مثال لذلك شروح الفارابى وابن سينا وابن

(٥) أبو داوود سليمان بن حسان الأندلسى ، المعروف بابن جليل : طبقات الأطباء والحكماء ، ص ٦٣ - ٨٣ . ط . القاهرة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، سنة ١٩٥٥ م .

رشد. على كتاب (فن الشعر) لأرسطو ، والأخطاء الرهيبة
فى المصطلحات ؟

ومن الباحثين العرب المحدثين الدكتور عبد الرحمن بدوى ،
الذى أسهم فى هذا الميدان بجهد وفير فى العديد من مؤلفاته :

- (مخطوطات أرسطو فى العربية) . ط . القاهرة سنة
١٩٥٩ م .

وقد فصل فيه المصادر الغربية للباحثين الغربيين الدين تناولوا
ميدان نقل التراث الاغريقى الى العربية فى عصور متعددة على
نحو جميل .

- (حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة)
ط . القاهرة سنة ١٩٦١ م .

- (أرسطو طاليس : فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة
وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد) . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م

والعديد من مؤلفاته الأخرى ونشراته للنصوص اليونانية ، او
ترجماتها .

ويبرز فى هذا الميدان اسم العالم الكبير الدكتور محمد سليم
سالم ، وقد حقق ونشر عدة أعمال لبعض الفلاسفة المسلمين

كالفارابى، وابن باجة، وغير ذلك^(٦). والمحقق عالم متخصص فى اليونانيات واللاتينيات على المستوى الدولى، وتعليقاته ونشراته غاية فى الدقة والضبط. فهو يقارن النصوص التى ينشرها بالاصول اليونانية واللاتينية، وهو عمل أكاديمى من الطراز الاول، وهذا ما ينبغى اتباعه فى هذا الميدان، وسيفسح ذلك مجالا رحبا للدراسات المقارنة، ودراسة منهج الترجمة والنقل، حين تكثر النشرات المحققة من هذ القبيل.

وهناك دراسات حديثة عامة عن تراجم النقلة وانشطتهم فى ميدان النقل والترجمة كالدراسة التى قام بها الدكتور الشحات السيد زغلول (السريان والحضارة الاسلامية) ط . الاسكندرية .

(٦) انظر : كتاب فى المنطق (العبارة) و (الخطابة)
 لأبى نصر الفارابى ، تحقيق د . محمد سليم ، ط القاهرة سنة ١٩٧٦ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
 - ابن باجة (تعليقات فى كتاب بارى ارمينياس ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى) .
 تحقيق وتعليق د . محمد سليم سالم . ط القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧٦ م .
 وانظر نشرته المحققة لـ (رسالة ثامسطيوس الى يولييان الملك فى السياسة وتدبير المملكة) ط . القاهرة ، هيئة الكتاب سنة ١٩٧٠ م .

سنة ١٩٧٥م • هيئة الكتاب • وهو عرض عام لدور السريان في الحضارة الاسلامية ، وقسمه الى خمسة أبواب ، وعدة فصول لكل باب :

– تناول في الباب الأول : بيئة الأراميين وحضارتهم ، واصل السريان ، ومفهوم التسمية عند مؤرخي العرب القدماء ص ١-٣٦ •

– وتناول في الباب الثانى : المراكز الثقافية فى الشرق القديم كالاسكندرية ، وحران ، وجنديسابور ، والرها، ونصيبين ، وبين نشاط كل منها وصلته بالعرب والبيئة العربية • ص ٣٧-٨٨ •

– وتناول في الباب الثالث : جهود السريان فى الحضارة الاسلامية ، وفى حياة العرب قبل الاسلام ، سواء فى مملكة تدمر أو دولة الانباط ، وفى امارة الغساسنة والحيرة ونجران • ص ٨٩ – ١١٤ •

– وتناول في الباب الرابع : نشاط السريان فى ظل الامويين ، واستعانة الامويين بهم فى بناء الدولة ، وحركة النقل وجهود السريان فيها • والترجمة قبل خالد بن يزيد وبعده ، وموقف العقلية العربية من الثقافات الدخيلة :

جابر بن حيان ، والفرق الاسلامية • ص ١١٥ – ١٦٤ •

– وتناول فى الباب الخامس والاخير ، وهو اهم اسباب الكتاب فى موضوعنا الحالى :

حركة النقل فى العصر العباسى ، واسباب الترجمة ،
وميادين الترجمة والعاملون فيها ، وطرق المترجمين فى النقل
واساليبهم . ص ١٦٥ - ٢١٦ .

ولكن هذه الدراسة عرض تاريخى ، وليس موضوعى ، فهى
غير كافية ، الى جانب انها تركز على العنصر السريانى فقط ،
وهو عنصر من عديد من العناصر التى اشتركت فى ميدان النقل
والترجمة .

ومهما يكن من امر فهو اسهام لا بأس به ، نرجو أن تنلوا
دراسات اخرى عديدة من الأخوة الباحثين فى مجال السريانيات ،
والفارسيات ، والكلاسيكيات ، والعبريات ، وغيرها .

وهناك دراسة للدكتور محمد غفرانى الخراسانى عن (عبد
الله بن المقفع) ، وهو أعظم كاتب يمثل التيار الفارسى فى الثقافة
العربية ، ط . القاهرة سنة ١٩٦٥ م . حيث تناول فيه عصره
وحياته ، والجوانب الشخصية والفكرية لابن المقفع وآثاره ، وكتاب
كليلة ودمنة ومكانته من التراث العالمى ، ومحاكاة كليلة ودمنة
فى اللغتين العربية والفارسية ، وابن المقفع والتيار الفارسى فى
تأليفه .

ومن الواضح أن هذا الكتاب يعرض للجانب الأدبى من فكر
ابن المقفع ولم يعرض له من جانب كونه مترجما أو من النقلة .
ومن ثم فهو لا يفيدنا كثيرا فى مجالنا الحالى .

أما فى دراسات الغربيين ، فعلاوة على ما ذكره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى أحد كتبه السابقة من مصادر أوروبية فى ميدان تاريخ الترجمة والنقلة ، ونوهنا بها فى حينه ، فإننا نضيف مجموعة البحوث التى نشرت بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على وفاة حنين بن إسحق ، وهو من كبار النقلة فى العصر العباسى (٧) .

Juan vernet :
(La Cultura Hispano Arabe en Oriente y Occid - ente,
Barcelona 1978.)

(الثقافة الاسبانية العربية فى الشرق والغرب . ط برشلونه سنة ١٩٧٨م .) وهو من الكتب الهامة الحديثة ، والمؤلف يتحدث فيه عن : جوانب التراث القديم ، وتكنيك الترجمات ، والعلوم فى القرن العاشر ، والحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر وما تلاه من قرون فى جميع فروع العلم والمعرفة ، ثم عرض للأسبان العرب ومشاركتهم فى الفنون والآداب ... الخ .
ومن الواضح أنه كتاب غاية فى الأهمية والدقة ، وهو مراجعة

(٧) انظر :

Hunayn Ibn IshaQ : Collection d'articles publiée à
L'occasion du onzième Centenaire de sa mort, Leiden,
Brill 1975.

لكل المؤلفات السابقة فى الميدان ، الى جانب استفادته من اى اضافات وثائقية جديدة ، وهى فى حاجة الى وقفة خاصة ليس مكانها هنا .

وهناك الفصل الخاص الذى عقده الاستاذ مجيل كروز هرناندىز فى كتابه الذى سبق اشارتنا اليه وهو :

(Historia del pensamiento en el mundo Islamico.

ط . مدريد سنة ١٩٨١م . (تاريخ الفكر فى العالم الاسلامى .

وقد خصص الفصل الثانى فيه للحديث عن :

La recepcion del Legado de La Sabiduria Antigua

تلقى تراث المعرفة القديم ، ص ٥١ - ٦٤ .

وقد تحدث فيه عن المترجمين وجهودهم ضمن ما تحدثت

فى هذا الفصل .

وهناك كتاب الاستاذ دى لاس اوليرى De Lucy ôleary

وهو مترجم ، ومعروف لقراء العربية بعنوان (مسالك الثقافة

الاغريقية الى العرب) . ترجمة د . تمام حسان ، ط القاهرة

سنة ١٩٥٧ م .

ويتناول هذا الكتاب كيفية اكتساب العرب للثقافة الاغريقية

الوافدة ، وبيان آثار الثقافة الاغريقية فى الثقافة العربية اللغوية

والدينية ، ومعايير الثقافة الاغريقية الى العرب . . وهو كتاب مفيد ،

ولكنه تاريخى اكثر منه تحليلى وثائقى .

أما الجانب الآخر ، وهو نقل التراث العربى انى اللغات الأوربية ، فقد أولاه الأوربيون اهتمامهم بالطبع ، وهم أكثر منا نشاطا وجدية فى هذا الميدان ، نحن الباحثين الشرقيين ، وقد لفت نظرى من بين العديد من الدراسات فى هذا المجال : دراسات الباحث الأسباني الاب مانويل النوسو الونسو Manuel' Alonso Alonso وله بحوث جيدة عن يحيى الأسباني المعروف بابن داود ، ويحيى الأشبيلي ، وجند يسالفو الكريمنى ، وغيرهم ، وهم من المترجمين من العربية الى اللاتينية فى القرون الوسطى (٨) •

(٨) انظر :

Juan Sevillano, Sus obras Propias y sus Traducciones

يحيى الأشبيلي ، وأعماله الخاصة ومترجماته •
بحث بمجلة الأندلس ، مدريد ، سنة ١٩٥٣ م ، مجلد ١٨ •

وانظر كذلك :

Traducciones del Arabe AL Latin por Juan Hispano

(Ibn Dawud)

الترجمات من العربية الى اللاتينية التى قام بها يحيى الأسباني (ابن داود) • بحث بمجلة الأندلس ، مدريد سنة ١٩٥٢ م ، مجلد ١٧ •

وهو جهد كبير ، ولكننا نحب أن نرى مشاركة الباحثين الشرقيين في هذا الميدان الخطير ، الذى لا ينبغي أن يترك للغربيين وحدهم . وهذا الجانب لا يستطيع أن يملأ ثغراته سوى الباحثين العرب المتخصصين فى الدراسات الكلاسيكية والذين يتقنون اليونانية القديمة واللاتينية الوسيطة ، وهو مسؤوليتهم الكبرى بالدرجة الأولى . وأنا أدعوهم ، بحكم أخوة الانتماء لتراث واحد ، أن يساعدونا ببحوثهم الوثائقية فى جلاء معميات هذا الميدان .

أما البحوث العربية فى هذا الميدان ، فهى كلها بحوث استعراضية تاريخية ، وليست أكاديمية ، من أمثال (دور العرب فى الحضارة الأوروبية) وغيرها من عديد المؤلفات العربية التى تحمل عناوين مشابهة .

ان ما نحتاجه هو بحوث وثائقية تقوم على تحليل دقيق لنصوص ملموسة محققة ، وليس عرضا تاريخيا عاما وانشائيا . ومهما يكن من أمر ، فكل هذه الجهود ، على أهميتها ، لا تزيد على كونها جهود فردية ، ومهما كانت قيمتها ، فهى فى

=

وانظر مجموعة بحوثه عن ابن داود وجند يسالغو وغيرهما
Temas Filosóficos Medievales

موضوعات فلسفية فى القرون الوسطى

ط . مدريد ١٩٥٩ م .

النهاية محدودة بحدود جهد صاحبها . ان هذا الميدان فى حاجة لجهود فريق من الباحثين المتخصصين ، أو عدة فرق ، تتولاه هيئات علمية لها اعتبارها وحيثيتها العلمية ، وبدون ذلك ، لا يمكن ان تسد هذه الثغرة بالصورة المطلوبة والمناسبة .



اما مشكلة المصطلحات فى الفكر الاسلامى الفلسفى :

فهى ثغرة من نوع خاص . والحقيقة ان القدماء لم يقصروا فى هذا المجال ، فما أكثر المعاجم المتخصصة فى فروع العلوم الاسلامية والعقلية المختلفة : كالتعريفات للجرجانى ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، ومفاتيح العلوم للخوارزمى ، وكليات أبى البقاء ، ودستور العلماء للأحمد نكرى الهندى ، وغير ذلك من العديد من المعاجم العلمية العامة والخاصة : الكلامية والفلسفية (٩) . وهى كلها تتفاوت فى دقتها وضبطها . ولكنى أستطيع القول ان المعاجم الصوفية هى أدق المعاجم

(٩) انظر : المقدمة المطولة ، خاصة فقرة (المصطلحات الكلامية والفلسفية) ، ص ٢٠ - لنشرة كتاب سيف الدين الأمدى ، المتوفى سنة ٦٣١ هـ . (المبين فى شرح معانى الفاظ الحكماء والمتكلمين) لمحقق الكتاب د . حسن محمود الشافعى ، ط . القاهرة سنة ١٩٨٣ م .

العربية ، لاستيعاب أصحابها لمجال البحث ، وسلوكهم الطريق الصوفى ، ويبرز من بينها : الرسالة القشيرية ، واللمع للمزاج الطوسي ، ومعاجم عبد الرزاق الكاشانى والكمشخانوى ، وغيرها الكثير .

ومن هنا فان الأستاذ بالاثيوس ، المستشرق الأسبائى وغيره من المستشرقين ، أصبح الآن توجهه وتالمه من غيبة المعاجم الدقيقة فى المصطلح الفنى الفلسفى والكلامى - غير ذى موضوع (١٠) ، وكان هدفه من هذا البحث هو حث الباحثين الأسبان على تتبع جذور المصطلح الفنى الفلسفى والكلامى الإسلامى فى الأصول اليونانية ، لاثبات عدم أصالة الفكر الإسلامى ! وهو هدف غير موضوعى ، وغير قويم ، وهو هدف عرقى صليبي كذاب بالاثيوس فى معظم بحوثه فى الفكر الإسلامى .

ومع الجهود الحديثة للباحثين الشرقيين فى نشر المعاجم

(١٠) انظر : بالاثيوس

(Bosquejo de un diccionario Técnico de Filosofía y Teología musulmana)

أى (فى البحث عن معجم فنى للفلسفة والكلام الإسلاميين) بحث نشر للمرة الاولى فى مجلة أراجون بسرقسطة سنة ١٩٠٣ م ،

وجمع فى

Obras escojadas , II, III P. 171 — 215 . Madrid, 1948.

القديمة المتخصصة فى ميدان المصطلحات الفلسفية والكلامية ،
فهناك نوعية خاصة من المعاجم لازلنا نحتاجها بالحاح شديد :
وهى المعاجم الاصطلاحية لمصطلحات كل فيلسوف على حدة .
وفى هذا الميدان يبرز جهد المدموازيل جواشون فى تقنين
مصطلحات ابن سينا ، مأخوذة من مؤلفاته كلها ، بعد دراستها
ومعايشتها لها طوال حياتها ، وهو اسهام كبير فى هذا الميدان (١١)
حرى بأن نحتذى حذوه ، خاصة مع توالى ظهور النشرات المحققة
للعديد من مؤلفات فلاسفة الاسلام المعروفين .

وعلى الرغم من ان الكندى له رسالة فى (حدود الاشياء
ورسومها) (١٢) تناول فيها حوالى مائة تعريف لمصطلحات منطقية
ورياضية وطبيعية وميتافيزيقية وخلقية وغيرها - الا ان ذلك لا يعنى
ان نكتفى بذلك ، ولا نقنن مصطلحاته على النحو الذى اشرت
له منذ حين .

وكذلك الشأن بالنسبة للفارابى ، الذى تحفل مؤلفاته المتيسرة

(١١) انظر :

Goichon, A. M. : Lexique de la Langue Philosophique
d'Ibn Sina. Paris, 1938.

(١٢) انظر : (رسائل الكندى الفلسفية) ج ١ ، ص

١٠٩ - ١٣٠ . ط القاهرة سنة ١٩٧٨ م ، الطبعة الثانية ،
بتحقيق الدكتور عبد الهادى أبو ريده .

بتعريفات تفسيرية لبعض المصطلحات الفلسفية ، مثل كتاب (عيون المسائل) ، و (احصاء العلوم) وغيرهما ، ولعل أهم مؤلفاته في هذا الصدد هو كتاب (الحروف) الذي نشر حديثاً (١٣) وتناول فيه مشكلات اللغة الفلسفية ، وكيفية صوغ المصطلح الفني عموماً ، والفلسفى بصفة خاصة - ورغم ذلك ، فاننا لا نغنى مؤلفات الفارابى كذلك من الخضوع لعملية تقنين المصطلح .

وفيما يتعلق بابن سينا ، فلا بد من مراجعات على عمل المدموازيل جواشون ، السابق ذكره ، خاصة بعد اكتمال النشرة المحققة لأجزاء (الشفاء) ومعظم مؤلفات ابن سينا الأخرى . وهكذا يطبق هذا المنهج التقني للمصطلحات على بقية شخصيات الفكر الاسلامى الفلسفى .

ومن المناسب أن يسند هذا العمل للباحثين المتخصصين فى شخصية من شخصيات الفكر الاسلامى الفلسفى ، كل باحث فى حدود الشخصية التى بحثها وعایش فكرها ، وأنا اتصور أن الدكتور أبو ريدة ، مثلاً يستطيع أن يقدم لنا مثل هذا المعجم المصطلحي عن الكندى ، باعتباره محققاً لرسائله ، ومعايش لفكره طويلاً ، ويستطيع الدكتور مذكور أن يفعل نفس الشيء مع

(١٣) انظر : (كتاب الحروف للفارابى) تحقيق ودراسة

د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت سنة ١٩٧٠ م .

الفارابى، وقد عايشه زمنا طويلا ، والى فيه بحثه المعروف (١٤) .

وهكذا بقية الباحثين والمتخصصين .

واذا تم ذلك بالصورة التى نرجوها ، فمن المؤكد ،
سينفتح المجال امام العديد من الدراسات المقارنة ، والبحوث
الفلولوجية ، وفى هذه الحالة سوف تكون بحوثا موثقة ،
لا عرضا تاريخيا ، أو سطحيا غثا .

ان هذه النقاط التى عالجنها فى هذا البحث ، تمثل
رؤية خاصة لصاحبها ، الذى يرى أن أولى خطوات العلاج هو
معرفة الداء أو الألدواء . وتراثنا الفكرى الفلسفى ، هو مرآة
لجذورنا واصولنا ، ولا يمكن للأبناء امة يتطلعون لمكانة معقولة
فى العالم الذى يعيشون فيه ، أن يتركوا تراثهم مهلهلا ، تعتوره
الثغرات ، وتخترمه عوامل القصور والنقص ، وعلينا نحن أبناء
هذا التراث ، أن نقوم بهذه المهمة بأنفسنا ، ولا ننتظر غيرنا ،
من المستشرقين وغيرهم ، ليقوموا لنا بهذا الدور . وهذا هو
التحدى الكبير ، أن نكون أو لا نكون .

وبالله التوفيق .

نجاح محمود الغنيمى

(١٤) انظر : د . ابراهيم بيومى مذكور .

La phace d al Farabi dans L'ecole philosophique

musulmane, Paris, 1934.

$$A_{\text{eff}} = \frac{1}{2} \left(\frac{1}{\lambda} + \frac{1}{\lambda'} \right)$$

$$A_{\text{eff}} = \frac{1}{2} \left(\frac{1}{\lambda} + \frac{1}{\lambda'} \right) \left(\frac{1}{\lambda} + \frac{1}{\lambda'} \right)$$